



“Smag nu!” (K 80:24): Om tantaluskvaler og smagens smertefulde metaforik i Koranen

Hoffmann, Thomas Jøhnk

Published in:
Mad og drikke i bibelsk litteratur

Publication date:
2015

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Document license:
[Ikke-specificeret](#)

Citation for published version (APA):
Hoffmann, T. J. (2015). “Smag nu!” (K 80:24): Om tantaluskvaler og smagens smertefulde metaforik i Koranen. I F. Damgaard, & A. K. D. H. Gudme (red.), *Mad og drikke i bibelsk litteratur* (Bind 19, s. 303-325). Eksistensen. Forum for Bibelsk Eksegese Bind 19

“Smag nu!” (K 80:24): Om tantaluskvaler og smagens smertefulde metaforik i Koranen

Thomas Hoffmann

Abstrakt: This article introduces to the alimentary universe of the Qur'an, the holy book of Islam. As a point of departure I call attention to the fact that food and drink not only provide nourishment and cause gastronomic delight but just as well can foster strong affective and bodily reactions of displeasure and disgust. The latter aspect – and its specific literary configurations – is the focus of the present article. Three dimensions of alimentary ‘dystopia’ are given analytical priority: 1) the so-called torments of Tantalus; 2) painful and loathsome consumption, and 3) the notion of ‘taste’ as a vital metaphor for the somewhat abstract concept of understanding. The article concludes that the alimentary constitutes a basic sensory and affective register by means of which the Qur'an seeks to appeal to and inculcate its original audience the urgency of the new monotheist message.

At fødevarer, madlavning, fortæring og smag – overhovedet det alimentære – udgør et vigtigt og komplekst felt er nok en banal pointe. Ikke desto mindre er det én af den slags truismer, man til stadighed bør minde sig selv om. Det alimentære kan dække over kringlede retlige ræsonnementer, obskure symbolikker, mytiske fortællinger, formalistiske ritualiseringer samt bastante etniske, sociale og religiøse markører. Alle kan de vække og nære kollektive passioner og identitetspolitikker, der markerer og fejrer forskelle af religiøs, kulturel og politisk karakter. Et hjemligt eksempel med rødder i islam på dette kunne være kampen om *halal*-fødevarer eller ej i offentlige institutioner, så som børnehaver og plejehjem. Et mere festligt eksempel, som ikke desto mindre kan anspore til ophidset debat, er *id al-fitr* i Folketinget, hvor muslimer og folkevalgte fejrer afslutningen på Ramadan-fasten med et stort fæl-

lesmåltid. Det alimentære kan altså kippe om i alt fra mikropolitik til folketingspolitik, men det meste af tiden lever det ganske upåagtet og pragmatisk sit liv ude i samfundet.

Mad og drikke samler og integrerer også samfund, ikke mindst omkring selve måltidet. Mad og drikke er formodentligt ét af de mest potente og altruistiske overskudssymboler overhovedet. Følgelig har de fleste religioner også inkorporeret det alimentære i sine teologier og ritualer og mere eller mindre institutionaliseret måltidet. At bespise de fattige med de såkaldte 'nådesborde' er en veletableret tradition i islams fastemåned; her dækker bemidlede muslimer simpelthen spiseborde op på gader og torve, som de fattige kan sætte og mætte sig ved. Ganske symptomatisk for maden som et flertydigt fænomen, står fasten, *al-sawm*, således heller ikke kun i den strenge afholdenheds tegn; for når solen er gået ned, dækker alverdens muslimer gerne op til fråseri og kulinariske banketter. Selvom fasten har sine asketiske rødder, synes ritualet nemlig ikke at være absolut asketisk og verdensfornægtende; vi er ikke ude i den ekstreme spægelse af legemet som nogle af senantikkenes kristne var virtuoser ud i. Snarere end at ville nedtone eller bagatellisere mad og drikke som noget *Allzumenschliches* og dennesidigt, synes ritualet gearret til at fejre madens iboende godhed og nydelse, som noget Gud – med tilnavnet *al-karīm*, 'Den Generøse' – har sat i verden. At hengive sig til den islamiske faste er med andre ord ikke et asketisk forsøg på at vinde over maden, men er snarere en måde hvorpå man kan intensivere madglæden og taknemmeligheden over Guds 'gode ting', *al-tayyibāt*. En grundtanke i Koranen er således, at Guds skaberværk, og ikke mindst de alimentære aspekter heraf, fordrer menneskets taknemmelighed overfor Gud. Gud er nemlig også *al-muqīt*, 'Forsørgeren' (K 4:85).

Mad(u)lyst

Skønt mad og drikke kan samle og fornøje, kan det så sandelig også vække anstød, splitte og hierarkisere nådesløst. De 'andres' madvaner kan synes barbariske og afskyvækkende, mens 'vi' er hævet over 'dem', hvad angår den gode smag, bogstaveligt talt. Derfor er det næppe en tilfældighed, at 'smag' både er én af de mest anprisende og stigmati-

serende metaforer, sproget kan benytte sig af. Ikke overraskende giver fødevarer også anledning til nogle af de mest fundamentale lyster og ulyster for vores kropslige væren. Alene tanken om mad og drikke kan få munden til at løbe i vand, men i andre tilfælde kan appetitten på et øjeblik slå om i sin absolutte modsætning og kalde på væmmelsen, ja måske endda brækfornemmelsen. Mellem disse modsatrettede og instinktive reaktioner huserer et spektrum af emotionelle, rationelle og moralske kalkuler og (mave)fornemmelser. Et koranvers fra suraen “Bierne” indfanger fint den intrikate balance mellem det lækre og frastødende, K 16:66: “Også i kvæget har I et lærerigt eksempel: Af det, der ligger i maven på dem, midt imellem tarmindehold og blod, giver Vi jer ren mælk at drikke, velsmagende for dem, der drikker.”¹ Verset peger på den forbløffende tætte forbindelse mellem det appetitvækkende og det frastødende og markerer fra begyndelsen af, at dette netop udgør et “lærerigt eksempel”. På samme vis vil jeg i denne artikel fokusere på mad og drikke som noget, der kan veksle mellem det lyst- og ulystfremkaldende – vel at mærke i Koranens særlige sproglige form.

Mad og drikke i Koranen: miljø, menukort og monoteisme

Grundet islams historiske fremvækst og selvstændiggørelse i 600-tallet klassificeres Koranen rimeligt nok ikke som bibelsk litteratur, men der er ingen tvivl om, at Koranens indhold og form er dybt præget af sin for- og samtids bibelske religioner og miljøer, først og fremmest jødedom og kristendom, i deres regionale og ‘sektariske’ varianter. Det alimentære betydningsunivers, som Koranen fremstiller – fra det mytisk-fantasmatiske til det mest jordbundne, fra det lovlige til det forbudte – flugter på flere niveauer med Bibelens. Ikke desto mindre vil jeg for nærværende ikke forfølge de levn, lån, ekkoer og genfortolkninger af det bibelske, som vi finder i det koraniske univers, f.eks. Koranens simplificerede og formildede version af de jødiske eller de tidligt kristne² spiseopskrifter, men derimod anlægge et mere retorisk blik på koranteksten.

1 Hvis intet andet er bemærket, er korancitater i Ellen Wulffs oversættelse.

2 Sådan som man kender det fra det såkaldte aposteldekret i ApG, 15,19-20: “Derfor mener jeg, at vi ikke skal skabe vanskeligheder for de hedninger, der

Inden jeg tager hul på den specifikke problematik, vil jeg for overblikkets skyld give et ganske kort rids over de roller mad og drikke spiller i Koranen, udfoldet i tre afsnit. Allerførst vil jeg præsentere, hvilket miljø Koranen i bredeste miljø- og klimamæssige forstand udsprang af. Dernæst vil jeg skitsere nogle af de specifikke føde- og drikkevarer, som Koranen nævner; det kan vi passende kalde for Koranens menukort. Endelig vil jeg sætte disse mad- og drikkevarer i forbindelse med Koranens særlige monoteistiske religiøse univers.

Koranens alimentære miljø

Mad og drikke som konkrete nærings- og nydelsesmidler er først og fremmest afhængige af forhold som geografi, klima og produktions- eller overlevelsestrategier. Koranens umiddelbare geografiske og klimatiske kontekst var Den Arabiske Halvø, særligt Vestarabien. Det indebærer et ekstremt tørt og hedt ørkenklima, hvor intensivt landbrug ikke var muligt. Lavintensivt landbrug og havebrug var dog muligt i de spredte oaser, suppleret af fiskeri langs Rødhavets kyst. Disse geografiske forhold sikrede, at dele af befolkningerne kunne være fastboende i bymiljøer (som man måske snarere skulle kalde bosættelser). Disse (semi)urbane steder kunne også fungere som knudepunkter for handel og dermed generere købmands- og markedsmiljøer, hvor en form for overskridelse af den fastboende tilstand blev naturlig, nemlig i form af langdistance- og karavanehandel. I tæt udveksling med disse fastboende finder vi også den arabiske halvøes emblematiske figur, beduinen, dvs. nomaden der dels overlever ved at lade sine husdyr græsse på de sparsomme og bestandigt vekslende græsgange³, dels ved handel med de fastboende og dels ved tilbagevendende røveriske overfald på⁴ og afpresning af nomadiske og fastboende naboer samt forbipasserende karavaner.

vender om til Gud, men skrive til dem, at de skal holde sig fra besmittelse med afguder og fra utugt og fra kød af kvalte dyr og fra blod.” Det er ikke sikkert, at aposteldekretet rent faktisk afspejler en konkret historisk praksis. For en forbindelse mellem tidlige kristne spiseforskrifter, især kodificeret i kirke- og menighedsordningen *Didascalia Apostolorum*, og tidlig islam, se Zellentin (2013).

3 Ordet nomade er netop afledt af det græske ord for ‘græsgang’, *nomas*.

4 De såkaldte *ghazwa*’er, hvorfra ordet ‘razzia’ stammer.

Patricia Crone (1945-2015), danskfødt islamforsker og æresdoktor ved Københavns Universitet, har i sin artikel “Hvordan tjente de koranske hedninge til livets ophold?” (2006, org. 2005) gjort os den tjeneste at samle Koranens spredte referencer til arabernes levebrød.⁵ Heraf fremgår det tydeligt, at især agerbrug og handel har været ganske afgørende for hedningernes – også dermed de senere muslimers – livsunderhold. Selvom Koranen kun har få referencer til nomadetilværelsen og dens vilde natur udenfor byerne (og generelt vurderer beduinernes religiøse og moralske habitus lavt⁶), er det ikke desto mindre klart, at Koranen vidner om en kulturgeografi præget af disse forskellige, men indbyrdes afhængige, produktions- eller overlevelsestrategier. Beslægtede kilder synes også at bekræfte dette billede (se f.eks. Hoyland 2001).

Koranens menukort

Udover at Koranen afslører noget om produktionsforholdene i bredeste forstand, nævner den også en række mad- og drikkevarer, der går fra det uforarbejdede til det tilberedte, f.eks. fra ‘kvæg’ og ‘korn’ til ‘stegt kød’ og ‘brød’. Det kunne vi kalde for Koranens menukort. Selvom listen ikke er overvældende og langt fra særlig gastronomisk, vil det alligevel blive for omfattende at nævne alle. Et relativt vellykket forsøg på en systematisk klassifikation af disse kan man imidlertid konsultere i Arne Ambros og Stephan Procházkas *The Nouns of Koranic Arabic Arranged by Topics* (2006)⁷, men en egentlig monografi om Koranens alimentære univers er et klart desideratum i forskningslitteraturen.

Nuvel, Koranen rummer en række generelle og kollektive begreber og deskriptive termer vedrørende vegetation, der indgår i fødevareproduktion, f.eks. *baql*, ‘urter og grønsager’, *ghanīy*, ‘nyplukket frugt’,

5 Det skal rettelig nævnes, at Crone som den brillante revisionist hun var, bruger koranpassagerne til at problematisere den post-koraniske traditions måde at beskrive de første muslimers miljø på.

6 For et studie af naturopfattelsen i Koranen, se Hoffmann 2012, 157-182. Det mest eksplicit fordømmende udsagn vedrørende beduinerne finder man i K 9:97: “Ørkenaraberne er meget vantro og hykleriske og mest tilbøjelige til ikke at kende bestemmelserne i det, som Gud har sendt ned til sin udsending.”

7 Inddelt i overkategorierne “Vegetation” og “The Animal Kingdom” og underkategorien “Food and beverages” (under “Material Culture”).

rayhān, ‘duftende krydderurter’ eller *rawdā*, ‘et sted med frodig vegetation, såsom en have eller plantage’. Specifikke planter og frugter som blandt andet *athl*, ‘tamarisk’, *basal*, ‘løg’, *qittā*, ‘agurker’, *rummān*, ‘granatæble’ og *a’nāb*, ‘vindruer’ nævnes. En anden kategori⁸ samler korn, frugter og dele af disse (f.eks. frø, blade eller stilke). En særlig prominent plante, som med rette reserveres en hel underkategori, er palmen, i særdeleshed daddelpalmen, *nakhl*, og dens frugt. Et enkelt teksteksempel, K 6:99:

Han er den, der sender vand ned fra himlen. Derved frembringer Vi planter af enhver art, på dem grønne blade og endelig korn i rad og række, og på palmetræerne, af deres frugtstande, kommer der nedhængende dadelklaser; og haver med vindruer, oliven og granatæbler, nogle, der ligner hinanden, og nogle, der ikke ligner hinanden. Se på deres frugter, når de bærer, og hvordan de modnes! Deri er der tegn for folk, der tror.

Som i det ovenstående eksempel med kvæget (K 16:66) fremhæves disse afgrøder med et vist didaktisk sigte og indenfor en forståelseshorisont, der vel kunne kaldes semiotisk: de er nemlig dels ‘lærerige eksempler’, *ibār*, dels ‘tegn’, *ayāt*, der henviser til en guddommelig skaber, Gud. Til sammen skal disse få mennesket til at fundere over det generøse skaberværk og herudfra ræsonnere sig frem til den Gud, der maner til taknemmelighed fra menneskets side. Det er næppe noget tilfælde, at den oprindelige betydning af *kufṛ*, der sædvanligvis oversættes til ‘vantro’, faktisk er ‘utaknemmelighed’.

Ved siden af den koraniske vegetation finder vi dyreriget, der jo også spiller en vis rolle på menukortet. I dette tilfælde har vi dog en enkelt videnskabelig monografi at støtte os til, nemlig Sarra Tlilis *Animals in the Qur’an* (2013), men dette værk er ikke synderligt interesseret i dyrenes rolle som madvarer. Referencerne går hos Tlili mest på post-koraniske eksegeseer vedrørende dyr og hendes ærinde er dybest set at fremlæse en slags dyreetisk teologi i Koranen. Derfor konsulterer jeg Ambros igen, der deler groft op i pattedyr og andre dyr. Pattedyrene kunne så igen deles op i tamdyr og vilde dyr, rovdyr og byttedyr. Andre dyr inkluderer arterne fisk, fugle, krybdyr og insekter, hvoraf enkelte

⁸ “Parts, seeds and fruits”

er specificeret præcist, f.eks. ravn og hærfugl, mens andre blot nævner edderkop, myre, slange og lus. Selvom surernes titler ikke oprindeligt hørte med til koranteksten, men strengt taget er såkaldte para-tekster (narratologen Gérard Genettes begreb), er det interessant, at flere af dem vælger noget fra dyreriget som titel: “Koen” (K 2), “Kvæget” (K 6), “De galopperende [heste]” (K 100) og “Elefanten” (K 105). Tre surer er betitlet indenfor insektkategorien, henholdsvis “Bierne” (K 16), “Myrerne” (K 27) og “Edderkoppen” (K 29). Trods disse titler omhandler surerne ikke specielt disse dyr, men de indgår i surerne. Deres rolle som titler er ikke helt afklaret for forskningen, men de er muligvis opstået ud fra en eller anden form for mnemoteknisk funktionalitet.

Afledt af de to hovedkategorier, vegetation og dyrerige, er kategorien mad- og drikkevarer. Ambros oplister blandt andet *ta’ām*, ‘mad’, *hubz*, ‘brød’, *lahm*, ‘kød’ og flydende sager som blandt andet *sharāb*, ‘drikelse’, *zayt*, ‘oliven(olie)’, *khamr*, ‘vin’, *laban*, ‘mælk’ og ‘*asal*, ‘honning’. Underligt nok har Ambros ikke sat det lækende ferskvand, *furāt*, på listen, ligesom han også ignorerer dets smertefulde og kvalmende modsætning, nemlig Helvedets *hamīman wa-ghassāqan*, “skoldende hedt, forrådnethed vand” (K 78:25).

Koranens monoteisme i det alimentære

Efter nu at have gennemgået miljø og menukort kan vi endelig vende os mod selve den religiøse dimension ved maden. Denne dimension er holdt sammen af én koranisk kongstanke, monoteismen, forstået som anerkendelsen og dyrkelsen af én bestemt gud og med udelukkelse af andre ditto.⁹ Det er naturligvis en skævvridning af Koranens univers at tale om en særskilt religiøs dimension ved mad og drikke; for så vidt at noget spiseligt eller uspiseligt overhovedet bliver nævnt i Koranen indgår det uvægerligt i dens overordnede religiøse diskurs. For overblikkets skyld vil jeg pinde denne diskurs ud i tre typer eller måder at formulere sig på.

Den første diskurs kan vi helt overordnet kalde den fundamentalteologiske diskurs. Det skal forstås som Koranens insisteren på, at Gud

9 For en dybtgående gennemgang og problematisering af monoteismebegrebet i forhold til Koranen, se Hawting (2006) og Crone (2012, 2013).

har skabt en verden, som mennesket dybest set bør være taknemmelig for, nemlig en verden fuld af 'gode og dejlige ting', *al-tayyibāt* slet og ret. Denne iboende 'godhed' kommer ikke mindst til udtryk igennem fødevarekategorier, der tillige indlejres i en rituel-juridisk diskurs, f.eks. K 5: 4:

De spørger dig [dvs. Profeten] om, hvad der er dem tilladt. Sig: "*De gode ting er jer tilladt*. De rovdyr, som I oplærer gennem afretning, idet I lærer dem noget af det, som Gud har lært jer, spis blot af det, som de fanger til jer! Udtal Guds navn over det!"

I samme sura indgår også en antydningssvis interreligiøs polemik med jøderne og deres strenge *kosher*-regler, nemlig K 5: 87-88: "I, der tror! I må ikke erklære *de gode ting*, som Gud har tilladt jer, for forbudte!... Spis af de tilladte og gode ting, som Gud forsørger jer med!" Her antydes det, at jøderne har overskredet deres mandat og på pervers vis erklæret Guds gode og tilladte ting for forbudte. Med andre ord, en obstruktion af Guds generøsitet.

Den sociale og aktivistiske pendant til denne fundamentalteologiske diskurs er Koranens diskurs om altruistisk virksomhed, hvor det at brødføde den fattige, den forældreløse, tilfangetagne og de hungersnødsramte udgør en dyd og en fordring for den troende (K 76:8; 90:14). Islams almissevæsen, *al-zakāt* (også kendt som én af islams fem søjler), indgår i dette altruistiske system – med dét moralske *aber dabei* at bespisning og generøsitet også omtales som bod og soning for synder og overtrædelser. Med andre ord: bespisningen skal først og fremmest frelse den generøse, hvorfor den sultne blot er det middel ved hvilket, man kan demonstrere sin gudsfrygt og opnå sin frelse.

Den anden type diskurs er den legalistiske og den er allerede delvist signaleret i de ovennævnte citater om det tilladte og det forbudte. Mest tydeligt slår den igennem i specifikke lovkrav og her udgør K 6:145 et absolut centralt tekststed:

Sig: "I det, der er blevet mig åbenbaret, finder jeg intet, der er forbudt for nogen at spise, bortset fra selvdøde dyr, blod, der er flydt ud og svinekød; for det er urent – samt noget gudløst, hvorover et andet navn end Guds er udtalt." Bliver nogen imidlertid tvunget,

uden at begære det og uden at ville begå en overtrædelse; – din Herre er tilgivende og barmhjertig.

Dette vers angiver Koranens forholdsvis liberale og enkle forhold til fødevarerestriktioner. Det meste er tilladt, med nogle enkelte specifikke undtagelser og *force majeure*-lignende dispensationer som i ovenstående. Alt bliver til gengæld med ét forbudt, hvis det er viet til andre guder end Gud. Her kan vi tale om et prægnant rituelt talehandlingsunivers, hvor såkaldte talehandlinger som løfter, eder, forbandelser og velsignelser ikke bare forstås som ‘ord’, men også som handlinger, der kan gribe ind og handle i folks liv. Som noget meget typisk for Koranens juridiske diskurs er dens mange pragmatiske (eller barmhjertige) dispensationer, hvor selv det forbudte bliver tilladt, hvis det er udøvet under tvingende omstændigheder. Her er også det formelagtige omkvæd – at Gud er tilgivende og barmhjertig – særdeles vigtigt. Ovenstående vers har dog en rival i et potentielt mere rigtigt, men også mere vagt generaliserende, vers, K 7:157:

De, der følger Udsendingen, Profeten af sit folk, som de finder beskrevet hos sig selv i Toraen og Evangeliet; han påbyder dem det rette og forbyder dem det forkastelige. Han tillader dem *de gode ting* og forbyder dem *de ækle ting*...¹⁰

Hvad nu præcist disse ækle ting (*al-khabā’ith*) er, får vi først svar på udenfor Koranen i de senere post-koraniske traditioner.¹¹

Som den tredje og sidste type diskurs kunne vi tale om den fantasmatisk. Selve begrebet det fantasmatisk har en nyere psykologisk profil, hvor det betegner forestillingsbilleder og fantasiforestillinger. Jeg benytter her det fantasmatisk som et begreb for dét, som begæres,

10 Jeg har her oversat *al-khabā’ith* som ‘de ækle ting’ fremfor Wulff “de skadelige ting”, som forekommer mig at være en alt for funktionalistisk fortolkning. Michael Cook oversætter også til “the disgusting things” i sin artikel om islamiske fødevarerforskrifter (Cook 1986, 218).

11 Dels i *hadith*-litteraturen, dvs. de små anekdotiske tableauer angående Muhammads udtalelser og handlinger vedrørende alt mellem himmel og jord, og dels i den juridiske ritual-litteratur, der forsøger at udlede præcise regler ved at triangulere koranteksten og haditherne med inddragelse af forskellige logiske argumentationsformer.

frygtes eller leges med, men som samtidig formuleres i en genkendelig sproglig ramme vedrørende fantasmatiske forhold som f.eks. mirakler, monstre, hybrider, paradokser, 'utrolige' sammentræf, forvandlinger, overdrivelser, alternative verdener og 'umuligheder', sidstnævnte kaldet *adynata* i retorikken (for en kort introduktion til det fantasmatiske som litterær genre, se Feldt 2011, 2-9). Koranen er ganske vist ikke et værk, der excellerer i fortællinger om mirakler, men de figurerer dog regelmæssigt i teksten. Uden at have bedrevet en systematisk *textmining* og analyse af alle Koranens mad- og drikkesteder har jeg dog bemærket en slående alimentær komponent i flere af mirakel-passagerene, f.eks. i K 7:160, der ekkoer flere bibelske fortællinger, og som til og med er et eksPLICIT alimentært mirakel:

Vi delte dem i tolv stammer som fællesskaber. Da folket bad Moses om vand, åbenbarede Vi for ham: "Slå på stenen med din stav!" og straks vældede tolv kilder frem. Da vidste de hver især, hvor deres drikkested var. Vi lod skyen kaste skygge over dem, og Vi sendte manna og vagtler ned over dem: "Spis af de gode ting, som Vi forserger jer med!" Det var ikke Os, som de handlede uret imod; de handlede uret mod sig selv.¹²

I en passage som ekkoer de kristne apokryfer om Jesus' barndoms-mirakler, specifikt Thomas' Barndomsevangelium 2.2-4, bemærker vi også en forbindelse til fødevarer, K 3:49:

Jeg bringer jer et tegn fra jeres Herre: Jeg vil skabe jer noget af ler, der har form som en fugl. Jeg vil så blæse luft ind i den, og da vil den, med Guds tilladelse, blive til en fugl; jeg vil helbrede blind-fødte og spedalske og give døde liv, med Guds tilladelse; *jeg vil fortælle jer, hvad I spiser*, og hvad I opbevarer i jeres huse; deri er der et tegn for jer, hvis I er troende".¹³

12 Jf. bl.a. 2 Mos. 13,21; 16,1-36; 17,1-7; 33,9-10; 4 Mos. 11,1-35; 9,15; 14,14; 20,2-13, Sl 105,39; 1 Kor 10,1, 3; Joh 6,31.

13 Verset har en pendant i K 5:110, der også fortæller om det lille lerbogls-mirakel.

Ti vers tidligere i selv samme sura fortælles der om, hvordan Jesus’ mor, Maria, på mirakuløs vis fik ‘underhold’, dvs. mad og drikke, i sin celle i den helligdom, hvortil hun som gudsviet barn blev anbragt, K 3:37:

Hendes Herre tog velvilligt imod hende og gav hende en god opvækst. Han gjorde Zakarias til hendes værge. Hver gang Zakarias kom ind i helligdommen til hende, fandt han *underhold* [*rizq*, formentligt oprindeligt fra middelpersisk, hvor det betød ‘dagligt brød’] hos hende. “Maria!” sagde han. “Hvor har du fået det fra?” Hun sagde: “Det kommer fra Gud. Gud forsørger, hvem Han vil, uden afregning.”

Én enkelt sura har ligefrem fået en titel, der påkalder sig madassocationer, nemlig sura 5, ‘(spise)Bordet’, *al-Mā’ida*. Associationerne bekræftes suraen igennem, der da også ganske passende indledes med forskellige vers om tilladte og forbudte fødevarer, især kødvarer (K 5:1-5). Også her skifter Koranen mellem for- og påbydende legalismer (især det traditionshistorisk vigtige K 5:3 vedrørende selvdøde dyr, blod, svin, dyr døde ved kvælning, slag eller styrt, ihjelstangede eller halvvejs opædte dyr, dyr slagtet med halssnit, dyr slagtet på offersten osv.) og en tendens til dispensationer (K 5:3,5: “Dog, hvis nogen af sult og uden at tilstræbe synd bliver tvunget; – Gud er tilgivende og barmhjertig./ [...] I dag er de gode ting jer tilladt. Den føde, som de, der har fået Skriften, spiser, er tilladt for jer, og jeres føde er tilladt for dem.”). Selve bordtitlen til suraen kommer dog fra suraens sidste del, der handler om Jesus. Som alle andre profeter (Jesus klassificeres som profet i islamisk forståelse og emfatisk *ikke* som Gud eller Guds søn, hvorfor han også ret konsekvent kaldes for ‘Jesus, Marias søn’ for derved at betone menneskeligheden) døjer han med at skulle bevise sin profetiske ægthed, selv over for sine tvivlrådige og skeptiske disciple, som i K 5:112-115:

Da disciplene sagde: “Jesus, Marias søn! Formår din Herre at sende et bord ned til os fra himlen?” Han sagde: “Frygt Gud, hvis I er troende!”/ De sagde: “Vi ønsker at spise deraf, for at vort hjerte kan finde hvile, og for at vi kan vide, at du siger sandheden, så vi kan være vidner derpå.”/ “Gud, vor Herre!” sagde Jesus, Marias søn. “Send et bord ned til os fra himlen, som skal være en fest for os, for

de første som for de sidste, og et tegn fra Dig. Sørg for os! Du er den bedste forsørger.”/ Gud sagde: “Jeg sender det ned til jer; men hvis nogen af jer så stadig er vantro, vil Jeg give ham en straf, som Jeg aldrig før har givet nogen i hele verden.”

Ekkoerne af nadverfortællingerne (og måske også af ApG 10) fornemmes, men pointen har intet med nadverordene og den rituelle komponent at gøre. Her er nadverbordet i stedet indlejret i en art trosdyst, hvor det rigt dækkede festbord i en fantastisk omvendt himmelfart skal overbevise de træge i troen – den sidste rest af vantro manes bort med en trussel, der netop forekommer effektiv, fordi man ikke får at vide, hvad straffen går ud på. Truslens potentialitet vokser i kraft af sin vaghed. I endnu en mirakelorienteret fortælling, nemlig fortællingen om de syv sovere, som stammer fra 4-500-tallets syriske kristendom, ser man også en kobling til mad, K 18:19:

Og således vakte Vi dem til live igen, så de kunne forhøre sig indbyrdes. En af dem sagde: “Hvor længe har I været her?” Nogle mente: “Vi har vel været her en dags tid, eller noget af en dag.” Andre mente: “Jeres Herre ved nok bedst, hvor længe I har været her. Send en af jer af sted til byen med de sølvmonter, som I har, så han kan se, *hvem der har den rene mad dér* [azkā ta’am], og *bringe jer fødevarer* fra ham! Men han skal være forsigtig, så ingen får nys om jer!

Man bemærker syvsovernes tvivl, som kommer til udtryk i deres diskussioner om længden af deres søvn. De virker sågar i vildrede om hvorvidt de overhovedet er blevet del af et mirakel, men så kommer de frem til et løsningsforsøg. Det fremstår ganske vist lettere gådefuldt for såvel nutidens læsere som tidligere tiders muslimske eksegeter, hvad meningen egentlig er, men i denne sammenhæng kan vi nøjes med at hæfte os ved, at maden fremstår som det afgørende shibboleth.

Som man kan se ud af disse mirakuløse passager indgår det alimentære som et signifikant positivt element. Maden og drikken hører til ‘de gode ting’, *al-tayyibāt*, og indgår her i en godartet frelsesymbolik. Det alimentære fungerer som appetitligt tegn eller bevis for Gud. På den ene side er maden god og skøn, fordi den simpelthen mætter og

fordi den er 'ren'. På den anden side er maden også forbundet med en mere erkendelsesmæssig komponent: maden stiller ikke blot sulten, men beviser også noget. Sådan fungerer det alimentære i store stræk i Koranen, men der er også et mere mørkt og pinefuldt erkendelsesaspekt knyttet til maden og drikken og det er dét, jeg afslutningsvis vil behandle. Før jeg kommer ind på det, skal jeg imidlertid først knytte et par ord til det forhold, at Koranen – som så mange andre tekster – er en tekst, der ikke blot opererer med en gængs kommunikerende referentialitet men som også udmærker sig i mere billedskabende effekter.

Koranen som tekst

En tekst er på mange måder et stykke selvudslettende kommunikationsværktøj, der blot refererer til noget udenfor sig selv: det omtalte, sagen, virkeligheden. Koranen er på den måde ikke anderledes end anden kommunikation. Den refererer til forskellige ting og forhold – om stort og småt, om Gud såvel som om myren (en enkelt sura, nr. 27, hedder såmænd 'Myrerne'). Her har det ikke mindst været den islamiske eksegese og historiografi, samt den meget senere videnskabelige religionshistorie, der har gjort sig tanker om Koranens referencer og kommentarer til den verden, den tænkte at udspringe af. En tekst er dog ikke kun en selvudslettende pegefinger, der peger på en umiddelbar genkendelig virkelighed udenfor den selv. En tekst kan også referere til noget, som ikke umiddelbart er til stede eller kan nås; her tænker jeg især på det fantasmatisk og dets markant billedskabende effekter.

Billedernes karakter og status varierer Koranen igennem, fra de upåagtede og realistiske til de spektakulære og fantastiske, sidstnævnte fremtrædende i de apokalyptiske passager, der omhandler kosmos' kollaps, samt i de voluptuøse og voldsomme eskatologiske passager om henholdsvis Paradis og Helvede. Billederne kan dog også komme i stand ved metaforisk sprogbrug, passende betegnet som *billedsprog*. Af pladshensyn vil jeg her fæstne mig ved de decideret ulystfremkaldende, smertefulde og afskyvækkende billedeffekter i Koranen og vel at mærke kun dem, som direkte indbefatter det alimentære univers. Man kunne vel kalde det for Koranens alimentære dystopier (af græsk *dys* 'dårlig' og *topos* 'sted'). I det følgende vil jeg kortfattet åbne op for

disse tre aspekter af alimentære dystopier: Tantaluskvaler, smertefuld og afskyvækkende fortæring, og endelig smag som smertefuld metafor.

Tantaluskvaler

I sin mest arketypiske fremstilling er ørkenen Koranens *vildmark* og *dys-topos* par excellence. Ørkenen er stedet for den frygtelige tørst, der fremmaner deliriske fantasmer om lifligt vand, også kendt som fatamorganaet eller luftspejlingen. Ikke overraskende rummer Koranen sine fatamorganiske passager, for dels kunne Koranens oprindelige publikum formodentlig nikke genkendende til fatamorgana-erfaringer, men det udgjorde også et oplagt metaformateriale til at italesætte emner som tro, håb, illusion, skuffelse og fatalitet, som vi f.eks. ser det i K 24:39:

De, der er vantro, deres handlinger er som luftspejling [*ka-sarābin*] på en slette. Den tørstige antager den for at være vand; men når han kommer derhen, finder han, at der ingenting er. Men han finder Gud, dér, og da vil Han gøre regnskabet op med ham. Gud er hurtig til at gøre regnskabet op.

Fatamorganaet og dens stærke tørstkomponent synes netop at være det perfekte billede på billedet. I den store billedteoretiker W.J.T. Mitchells formulering: "Men billeder er også notorisk en drik, som aldrig formår at stille vores tørst. Deres hovedfunktion er at provokere en fornemmelse af mangel og stærk lyst ved at give os det tilsyneladende nærvær af noget og tage det væk i den samme gestus." (Mitchell 2005, 80). I Koranens fatamorganiske passage er det så at sige billedets evne til at vække en lystfuld erkendelse af, at den muslimske læser 'gudskelov' ikke selv er plaget af den mangel, som piner og rammer den vantro fatalt.

I sin bog *Tantaluskvaler: Den moderne fortælling om appetit* behandler litteraten Mads Julius Elf et beslægtet fatamorganisk og religiøst fænomen, nemlig de såkaldte tantaluskvaler. Tantaluskvaler benyttes her om "det smertelige ved ikke at kunne opnå noget der synes let opnåeligt" (Gyldendals Fremmedordbog). Udtrykket tantaluskvaler stam-

mer fra den græske myte om kong Tantalus, der havde overskredet gudernes grænser, og som derfor blev hjemfalden til en særlig alimentær straf, her i Homers *Odyssé*-version:¹⁴

Tantalos¹⁵ så jeg også. Den gamle led heftige kvaler,
stående midt i en sø hvor vandet gik ham til hagen.
Klart nok led han af tørst, men fik ikke noget at drikke.
Lige så ofte han bøjede sit hoved og prøvede på det,
lige så tit sank vandet omkring ham, og rundt om hans fødder
sås den sortnende bund tørre ud på bud af en guddom.
Knejsende træer lod frugt hænge ned over hovedet på ham,
saftige pærer og gule granater og rødmende æbler,
figner så søde som honning og struttende sorte oliven.
Men når han rakte med hånden og prøvede at plukke af frugten,
var der bestandig en vind der viftede grenen i vejret.
(Homers *Odyssé*, 11. sang, 582-92)

Med udgangspunkt i denne oldgræske myte og dens idiomatiske begrebsliggørelse på dansk som tantalusqualer¹⁶ udfolder Elf en række ‘tantalusiske’ læsninger om sprog, billeder, mad og nyere dansk litteratur. Ligesom jeg fokuserer Elf på det alimentæres kippe-agtige fænomnologi¹⁷ i litterære tekster, altså det forhold at mad og drikke ofte balancerer hårfint mellem det appetit- og afskyvækkende, mellem den elementære behovstilfredsstillelse og dens modsætning. Elf skriver:

14 I én version af myten har Tantalus stjålet gudernes nektar og ambrosia og delt det ud til menneskene. I en anden version har han slået sin egen søn ihjel og tilberedt denne som ‘gryderet’ for guderne for at teste deres alvidenhed, hvilket de i dette tilfælde spektakulært mislykkes at mobilisere.

15 Otto Steen Dues variant af Tantalus.

16 På engelsk har man i stedet verbet ‘to tantalize’.

17 Et *kippefænomen* betegner inden for psykologien en vekslen mellem figur og grund for den, der iagttager en såkaldt illusionsfigur. Den er udformet sådan, at den kan opfattes på to vidt forskellige måder. Et kendt eksempel på et kippefænomen er Rubins vase (opkaldt efter den danske psykolog Edgar Rubin), som er en tegning, der enten kanfattes som en sort vase på hvid baggrund eller som to ansigter i profil på en sort baggrund; de to figurer (hhv. vase og ansigter) kan ikke opfattes samtidig.

Jeg har især sat mig for at fordybe mig i de billedmekanismer, der synes at gå hånd i hånd med denne vel nok ret så velkendte form for bange anelser: om vi nu også altid får lov at konsumere, hvad vi ser. Tvivl af den art ledsager billeder i almindelighed. Og jeg antager, at de samme kvaler ledsager billeder af mad i særdeleshed, hvad enten de præsenterer sig som en mental forestillet enhed, et psykologisk *imago*, det visuelle indhold af en drøm, en erindring, en perception eller et fysisk objekt (for eksempel et maleri, en del af en installation etc.). Det stikker tilsyneladende dybt i os mennesker, at det mest levende, mest synlige, mest virkelige og mest appetitvækkende billede af mad kan vise sig at være et blændværk og i yderste fald have døden til følge. (2009, 10).

Den mest slående tantaluspassage i Koranen er utvivlsomt K 13:14:

Ham tilkommer den sande påkaldelse. Dem, som de påkalder ud over Ham, de bønhører dem ikke i noget. Det er kun, som når én strækker sine åbne hænder ud mod vandet, for at det skal nå hans mund; det når den ikke! De vantros påkaldelse kan kun fare vild.

Det er præcis disse mytisk-psykologiske mekanismer, som Koranen sætter i spil med sine tantaluspassager, men selv om Koranen tilsyneladende fremstiller tantalusqualerne som de vantros problem, etablerer passagen også en form for epistemologisk tantalusqual for muslimen i denne miniaturelignelse. Kan muslimen vide sig sikker på 'den sande påkaldelse', som verset nævner eller sætter verset netop ikke en mulig tvivl i spil? Kunne denne måske være ligeså vildfaren som den vantro?

Jeg vil for det første gøre opmærksom på det umiddelbart indlysende forhold, at Koranens italesættelse af tantalusqualer spiller sammen med de klimatiske forhold, nærmere bestemt det hede ørkenklima med dets velkendte og fatale fatamorgana-effekter. Det ville dog samtidig være synd at se bort fra de forbindelseslinjer til senantikkenes græsk-romerske kultur, som vi ved, at Koranen og de tidlige muslimer var bekendt med og involveret i. Det kan ikke udelukkes, at disse fatamorganiske for-

tællinger kan være vestarabisk genbrug af cirkulerende tantalus-myter. Yderligere forskning er her påkrævet.¹⁸

Som sagt må den klassiske tantalusqual forstås som det pinefulde pirrende fantasme om det tilsyneladende let opnåeliges uopnåelighed. Netop en alimentær og dystopisk variant heraf finder vi også udfoldet i Koranen, ikke mindst i dens passager om Helvedet, *al-jahīm*, ‘Helledesilden’ (et andet ord er *al-nār*, ‘Ilden’). Således kan man i K 73:12-13 læse følgende: “Hos Os er der lænker og helledesild/ og føde, der sætter sig som en klump i halsen, og en pinefuld straf.”

Det er ikke akkurat en idealtypisk tantalusqual, der her fremmanes, snarere er tantaluseffekten her forskudt fra det uopnåelige til det opnåelige, men så alligevel ikke fuldtud opnåelige, nemlig føden der sætter sig galt i halsen og derved foranlediger en kvælende effekt.¹⁹ Den mæthed, der skulle indfinde sig, blokeres i stedet af en smertefuld og panikfremkaldende fornemmelse af kvælning. I en anden eskatologisk sura sætter fødevarerne sig ikke på tværs, men effekten synes ikke desto mindre tantalusisk, K 88:6-7: “Deres eneste føde er tornede planter,/ som ikke feder og ikke stiller sulten.”

Her skal føden formodentligt opfattes som smertefuld at fortære, men i en ironisk omvendning af en art *no-pain-no-gain*-logik fører smerten kun til det rene ingenting; det underforstås at ikke-fedende madvarer ikke var et plus i 600-tallets Arabien.

Smertefuld og afskyvækkende fortæring

Vi har allerede været inde på maden som smertefuld og Koranen rummer en del passager, som både detaljerer og mystificerer sine læsere. Det obskure Zaqqūmræ i Helvede tilbyder intet andet end en smertefuld næring, K 44:43-46: “Zaqqūmræet/ er synderens næring./ Som smeltet kobber bobler det i maven,/ som når kogende vand bobler.” I en anden sura får vi præsenteret den groteske og makabre detalje at

18 Den voksende mængde af bibelvidenskabelige studier, der eftersporer græske og romerske levn og strukturer i det gammeltestamentlige materiale, udgør et oplagt inspirationsfelt for koranforskningen.

19 Jf. Ambros 2004, 201: “s.th too big to be swallowed and so causing choking; a choking”

Zaqqūmtræet bærer frugter, der ligner sataners hoveder, K 37:64-67: "Det er et træ, der udgår af Helvedes rod,/ med frugtstande som sataners hoveder./ Dem skal de spise af og fylde maven dermed./ Derpå får de en blanding af kogende vand." Geert van Gelder bemærker korrekt, at "det ikke betyder noget, at ingen ser ud til at vide, hvordan denne frugt nøjagtigt ser ud: selve dets obskure fremstilling forstærker dets forfærdelige natur." (van Gelder, 23). I en anden sura, den apokalyptiske 'Det Kommende', fremmanes billedet af den nærige synder, der ikke bespiste den fattige. Som ironisk alimentær straf blev synderen i Helvedsilden nu bespist med 'intet' undtagen materiefyldt væske, *ghislīn*, muligvis sårpus, K 69:36-37: "og intet at spise, kun materiefyldt væske,//som kun de, der forsyndede sig, skal indtage." I en anden sura, nummer 78, 'Budskabet', der også rummer apokalyptiske motiver bliver vi faktisk også præsenteret for luftspejlinger (K 78:20), men ligesom i sura 69 bliver synderne i Helvedsilden bespist med "skoldende hedt, forrådnethed vand" (K 78:24-25). "Smag nu!" beordrer Gud de fordømte i vers 30, mens de gudfrygtige i de følgende vers nyder saften fra vingårdene og et "altid bredfyldt bæger" (K 78:32-34). Samme motiv med brændende hed og ækel væske gentages i K 38:57, "Sådan er det. Lad dem smage det! Hedt vand, materiefyldt væske." I passagen om "Zaqqūmtræet og den smertefulde, kobberagtige væske opfordrer Gud igen de fordømte til at smage, nu med en grum ironisk italesættelse af den fordømtes ultimative magtesløshed og statusforfald, K 44:49: "Smag nu [*dhūq*]! Du er den mægtige og fornemmelige!"

"Smag nu!" Smertens smagfulde metaforik

Indenfor den såkaldte kognitive metaforforskning har man været særligt optaget af metaforernes rødder og forankring i den fysisk-oplevede verden, herunder i hele menneskekroppens sanse- og erfaringsapparat. Metaforerne opfattes således ikke som blot og bar retorisk dekorum eller som en fantasifuld kombinatorik af sprogtegn, men snarere som noget der har rødder i krop og erfaring. Blandt de indsigter, som denne forskning har frembragt, er ikke mindst, hvordan metaforikken trækker på et dybt kropsligt og sanseligt vokabular, når mere abstrakte og u håndgribelige forhold skal kommunikeres, for eksempel erkendelse

(Sweetser 1990). Alene den foregående sætning afspejler dette; f.eks. bundet udtrykket ‘indsigter’ i synssans og visualitet, udtrykkene ‘frembragt’ og ‘trækker på’ grundlæggende motoriske og kraft-baserede kropserfaringer, mens det ‘uhåndgribelige’ sættes på begreb ved hjælp af billedet af hånden, der ikke kan gribe og få fat i objektet. Disse basale indsigter fra den kognitive metaforforskning kan også overføres til studiet af sprog i religiøs kommunikation, og bibelvidenskaben oplever i disse år, at den kognitive tilgang er højst anvendelig (for eksempel Fayearts 2003). Inden for koranforskningen har man indtil videre kun oplevet sporadiske forsøg på en kognitiv tilgang, men det er min overbevisning, at det kognitive projekt indenfor kortere tid vil blive inddraget som en frugtbar metode.

Hvad angår det alimentære, synes de kognitive studiers vægtning af det sanselige og kropsbundne at ligge ligefor. At spise og drikke – og herunder at smage – hører jo simpelthen til en af kroppens mest elementære sanser og udgør en basal forudsætning for menneskets overlevelse. Derfor er det måske heller ikke så overraskende, at dette aspekt af kropslighed finder anvendelse metaforisk, også i Koranen. Mit eksempel vil her koncentrere sig omkring begrebet ‘at smage’, helt specifikt den arabiske rod DH-W-Q. Roden forefindes 63 gange i Koranen, i fire forskellige grammatiske former, hovedparten med status som verber.

Umiddelbart skulle man måske tro, at smag især ville knytte an til konkret alimentær nydelse og tilfredsstillelse. Det er dog ikke tilfældet, for koranteksten afslører for det første en markant tendens til metaforisk formulering.²⁰ For det andet benyttes en metaforik, der altoversvejende fokuserer på straf, smerte og død. Ud af de 63 tilfælde, hvor ‘smag’ forekom, fandt jeg kun seks eksempler, hvor ‘smag’ havde en positiv valør. I alle seks tilfælde drejer det sig om formuleringer om at smage barmhjertighed, f.eks. i K 10:21: “...Når Vi lader menneskene smage barmhjertighed, efter at modgang har ramt dem...”²¹

De resterende tilfælde af ‘smag’ centrerer sig næsten udelukkende om at smage straffen (*al-’adhāb*), evt. den flammende ilds straf (K K

20 Her skelner jeg bevidst ikke mellem såkaldt ‘døde’ og ‘levende’ metaforer. Selvom en metafor kan virke død og idiomatisk stivnet er dens oprindelse alligevel forankret i den metaforiske tænkning.

21 De resterende eksempler er K 11:9; 30:33, 36, 46; 41:50; 42:48.

3:106; 3:181; 4:56; 6:30; 7:39; 8:14, 35, 50; 10:52; 22:22; 29:55; 29:55; 32:14; 34:42; 35:37; 38:8; 46:34; 54:39; 59:15; 78:30). Sædvanligvis må passagerne forstås som referencer til Guds straf af mennesket i det hinsidige, om end det til tider er uklart, om Guds straf også vil falde i det dennesidige. Andre spredte 'smagfulde' straffe, som synderen vil kunne smage, kan være 'straffen' (K 37:31, 38; 10:70; 22:9, 25; 25:19; 32:21; 34:12; 41:16, 27, 50), 'vælde' (K 6:65; 6:148), 'vanære' (K 39:26), 'døden' (K 3:185; 21:35; 29:57; 39:57; 44:56), 'noget ondt' (K 16:94), 'følgerne af ens onde handlinger' (K 5:95; 5:15; 64:5; 65:9), 'prøvelse' (K 51:14), 'smage berøringen af Helvede' (K 54:48). Det er vigtigt at understrege, at smagsmetaforikken, ud over sine tætte kobling til sanselige erfaringer og umiddelbare *gut-feelings*, også udmærker sig ved et stærkt erkendelsesmæssigt aspekt. Syndernes synd går først rigtigt op for dem, når de tvinges til at 'smage straffen.' Som eksempel kunne vi fremdrage K 6:30: "Gid du kunne se, når de bliver stillet over for deres Herre! Han siger: "Er dette ikke sandheden?" De siger: "Jo, ved vor Herre!" Han siger: "Så smag da straffen, fordi I var vantro!" Her paralleliseres sanselig smerte med pinefuld indsigt og erkendelse af de vantro synderes synd. Den vantros straf står frem som en erkendelsesfuld fortrydelse, der næsten er til at smage på – og dermed lærerig for publikum.

Teksteksamplerne er spredt ud blandt såvel mekkanske som medinensiske surer, men med størsteparten blandt de mekkanske surer, dvs. de surer som tænkes at stamme fra tiden før muslimernes emigration fra Mekka til Medina i 622. Denne præ-medinensiske fase, hvor muslimerne udgjorde et forholdsvist magtesløst men religiøst entusiastisk segment, er især præget af eskatologisk og apokalyptiske passager, ofte med stærke parænetiske appeller – mennesket skal trues og lokkes til monoteismens budskab med henvisninger til Paradis og Helvede. Det er således også først i de senere medinensiske surer, hvor Muhammad og hans trosfæller har fået etableret en art islamisk stat, at Koranen får et mere legalistisk og samfundsorienteret præg. Apokalypsen er stadig nærværende, men den er relativiseret af mere livsnære prioriteter omkring samfundets overlevelse og drift. Derfor passer 'smag'-passagerne med deres fokus på det eskatologisk-parænetiske, der fortærende pointerer den pinefulde erkendelse, som synderne i sidste instans vil erfare, fint ind i Koranens overordnede tematiske genese.

Konklusion

I denne artikel har jeg introduceret til Koranens alimentære univers, dets specifikke bestanddele og kategoriseringer samt hvilke miljømæssige og religionshistoriske forbindelser, denne tekst trækker på. Ét særlig intrikat forhold ved det alimentære er dets evne til at vække såvel lyst som ulyst, basale menneskelige ‘mavefornemmelser’, og jeg har her vist, at Koranen også er opmærksom på dette sansemæssige kippefænomen. Netop i kraft af at være koran, dvs. en særlig stiliseret og kanoniseret form for tekst, er det også vigtigt, at vi ikke bare læser den som historisk dokument, men også som retorisk og litterært gestaltende tekst. Her kommer især Koranens billedsprog ind i billedet. Her spiller det alimentære en ganske interessant rolle og jeg har her fokuseret på de decideret ulystfremkaldende, smertefulde og afskyvækkende alimentære billedeffekter i Koranen (til trods for Koranens kontra-balancerede diskurs om det alimentære som en del af Guds ‘gode ting’). Særligt tre aspekter af alimentær dystopi viser sig centrale, henholdsvis de såkaldte tantalusqualer, den smertefulde og afskyvækkende fortæring, samt ‘smagen’ som metafor for erkendelse, helt specifikt smerte- og fortrydelsesfuld erkendelse. Overordnet kan vi konkludere, at Koranen sprogligt benytter sig af det alimentære som et helt basalt sanseligt og følelsesmæssigt register til at appellere til og overtale sit publikum om det monoteistiske budskabs vitale vigtighed. Som sådan skriver nærværende artikel sig ind i det relativt spæde forskningsfelt, der tværdisciplinært forfølger religion og kognitions forbindelser med ulyst og væmmelse.²²

Bibliografi

- Homers Odysseé*. På dansk af Otto Steen Due, København Gyldendal, 1999
Koranen. Oversat af Ellen Wulff, København: Forlaget Vandkunsten 2006
Ambros, A. A. & S. Procházka, 2006, *The Nouns of Koranic Arabic Arranged by Topics. A Companion Volume to the “Concise Dictionary of Koranic Arabic”*, Wiesbaden: Reichert Verlag

22 Se bl.a. Corrigan (2007), Kazen (2011), Kelly (2011), McGinn (2011).

- Cook, M., 1986, 'Early Islamic Dietary Law', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 217-277
- Corrigan, J. (red.), 2007, *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford: Oxford University Press
- Crone, P., 2012, 'The Quranic *Mushrikūn* and the resurrection' (Part I), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75, 445 – 472
- Crone, P., 2013, 'The Quranic *Mushrikūn* and the resurrection (Part II) ', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76, 1 – 20
- Crone, P., 2006 [2005], 'Hvordan tjente de koranske hedninge til livets ophold? ', *Tidsskrift for Islamforskning* 1, 1-22, <http://islamforskning.dk/files/journal/2006/FIFO-2006-1-del2.pdf> (org.: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68, 387-399)
- Elf, M.J., 2009, *Tantaluskvaler. Den moderne fortælling om appetitten*. Aarhus, Aarhus Universitetsforlag
- Fayearts, K. (red.), 2003, *The Bible Through Metaphor and Translation. A Cognitive Semantic Perspective*, Bern: Peter Lang
- Feldt, L., 2011, 'Fortællingernes fantasmer – om fantasy og religion', *Kritik* 202, 2-9
- Gelder, G.J. van der, 2000, *Of Dishes and Discourse. Classical Arabic Literary Representations of Food*. Richmond: Curzon
- Hawting, G.R, 2006, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge: Cambridge University Press
- Hoffmann, T., 2012, 'Notes on Qur'anic Wilderness – and its absence', i *Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature*, red. L. Feldt, Berlin: De Gruyter, 157-182
- Hoyland, R., 2001, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London: Routledge
- Kazen, T., 2011, *Emotions in Biblical Law. A Cognitive Science Approach*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press
- Kelly, D., 2011, *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*, Bradford: MIT Press.
- McGinn, C., 2011, *The Meaning of Disgust*, Oxford: Oxford University Press
- Miller, W.I., 1997, *The Anatomy of Disgust*, Cambridge: Harvard University Press

- Mitchell, W.J.T., 2005, *What do Pictures Want: The Lives and Loves of Images*, Chicago: University of Chicago Press
- Tlili, S., 2013, *Animals in the Qur'an*, Cambridge: Cambridge University Press
- Sweetser, E., 1990, *From etymology to pragmatics: metaphorical and cultural aspects of semantic structure*, Cambridge: Cambridge University Press
- Zellentin, H., 2013, *The Qur'an's Legal Culture*, Tübingen: Mohr Siebeck